Sonderdruck aus

Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert

Tagung anläßlich seines 500. Geburtstages an der Universität Leipzig

Herausgegeben von Günther Wartenberg
unter Mitarbeit von Markus Hein

3-374-01698-7



Evangelische Verlagsanstalt

Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik

von Christoph Hubig

»Der Eklektizismus ist ein Humanismus.«

So könnte man im Hinblick auf Philipp Melanchthon ein bekanntes Diktum variieren. Human ist ein Eklektizismus insofern, als er die Anmaßung einer Systemletztbegründung nicht vollzieht, als er in der Haltung der Selbstbescheidung auf bewährte Teilproblemlösungen zurückgreift, als er Schwächen und Lücken innerhalb großer tradierter Positionen nicht zum Anlaß ihrer pauschalen Zurückweisung nimmt, als er problemorientiert zwischen Positionen vermittelt und zu integrieren versucht, auf der Suche nach Komplementaritäten und Konvergenzen. Die Einnahme eines archimedischen Punktes ist dem Eklektiker fremd, mithin der Versuch, aus übermenschlicher Warte das Menschliche selbst zu verorten.

Freilich gerät jeder Eklektizismus in die Gefahr einer Umdeutung und Vereinnahmung, weil der suchende Blick von Interpreten und Epigonen unschwer beliebige Belege finden kann, die in affirmativer Absicht doch wieder die Zuweisung zu Primärpositionen zu erlauben scheinen. Die gesuchten Bezüge und Abhängigkeiten finden sich in der Vielfalt der jeweils verarbeiteten Traditionen – erst recht, wenn ein Eklektiker wie Melanchthon sich auf einen Eklektiker wie Cicero stützt. Und partielle Abgrenzungen und Kritiken, die ein Eklektiker vornehmen muß, lassen sich vorschnell uminterpretieren in die neue Konturierung eines Systems, wie es den Verwaltern des Wissenschaftsbetriebes lieb ist.

Entsprechend divergierend sind die zahlreichen Würdigungen der Stellung Melanchthons zur Philosophie des Aristoteles, hinter denen sich unschwer die Interessen der Ausleger erkennen lassen – um nur einige Extreme zu nennen: Melanchthon wird einerseits stilisiert als Begründer eines spezifischen (protestantischen) Aristotelismus in Abgrenzung von der Philosophie des Petrus Ramus, welche durch ihre rhetorische Umdeutung der Logik die metaphysischen Grundlagen ausblende, somit – so Peter Petersen – einer bloßen ars als Zeugnis gallischen Geistes, von dem der deutsche sich fortan unwiederbringlich entfernt habe.[1] Entsprechend hat der Philosoph der deutschen Restauration, Moritz Carrière, Melanchthon für seine Apotheose der Geburt des deutschen Philosophierens aus dem Geiste des Humanismus und der Reformation vereinnahmt.[2] Im Gegensatz hierzu stehen diejenigen, die im Blick auf die gemeinsame Abhängigkeit Melanchthons und des Petrus Ramus von Rudolf Agricola und dessen Dialektik sowie im Blick auf den Philipporamismus an deutschen Universitäten beide in die Tradition einer Topica universalis integrieren, welche, wie wir sehen werden, auch und gerade für praktisches

1 Vgl. Peter Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921, 138-143.

2 Moritz Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Stuttgart; Tübingen 1847, 39. 749 f.

Philosophieren relevant ist, die Topica, die im barocken Wissenschaftssystem kulminiert (so Wilhelm Schmidt-Biggemann, der die Abgrenzung Petersens als oberflächlich zurückweist, weil Melanchthon kein orthodoxer Aristotelist sei).[3] Eine weitere Einschätzungspolarisierung ist diejenige zwischen einer Charakterisierung Melanchthons als Versöhner der Reformation und des Humanismus aristotelisch-ciceronianischer Prägung, basierend auf der Instanz des lumen naturale – eine Einschätzung, wie sie Wilhelm Dilthey[4] u.a. vornehmen, und dem bösen Vorwurf auf der anderen Seite, Melanchthon habe in neuer Weise die Philosophie zur Magd der Theologie gemacht, indem er diejenigen platonischen, aristotelischen und stoischen Elemente herausgelöst habe, die bestimmten Theologemen zur Konkretion verhelfen, so daß die losen Enden eines solchermaßen verstümmelten Philosophierens zwangsläufig ihre Vollendung in der Theologie der Offenbarung erführen.[5]

Ich werde mich nachfolgend unter etwas bescheideneren Ansprüchen der Problematik nähern, indem ich mich zentral mit den Erläuterungen Melanchthons zur aristotelischen Ethik beschäftige,[6] insbesondere zum 1. Buch (Zweckbestimmung der Ethik; oberstes Ziel), dem 3. Buch (Willensfreiheit) und dem 5. Buch (Gerechtigkeit, ordo politicus). Die Erträge der direkten Erläuterungen werde ich in die weiteren ethischen Schriften Melanchthons hinein verfolgen. Die problematische Karriere seines Aristotelismus von der radikalen Ablehnung und Beschimpfung des Stagiriten aus der Zeit seiner jungen Begegnung mit Luther, kanonisiert in den Loci von 1521, bis zu seiner (wohl auch in strategischer Absicht vorgenommenen) Verherrlichung des Philosophen in diversen Festreden wird mich dabei weniger interessieren, zumal sie durchgängig dokumentiert und bearbeitet ist.[7] Im Blick auf die Kluft zwischen Melanchthons Verlautbarungen und seinem tatsächlichen Umgang mit Aristoteles läßt sich vorab bemerken, daß seine größte Annäherung an Aristoteles in den ›Enarrationes‹ vorliegt, in deutlichem Kontrast zu dem emphatischen Lob, das er ihm in seinen späten Reden zollt.

In den einführenden Bemerkungen zu seinem Ethikkommentar plädiert Melanchthon für ein Zusammenführen des Evangeliums mit dem göttlichen Gesetz resp. Naturgesetz, dessen Teil, soweit er die weltlichen Sitten betrifft, die Ethik behandelt. Entsprechend sind die übergeordneten christlichen Tugenden (Gottesfurcht, Gottvertrauen, Nächstenliebe, Überwindung von Begierden und Ruhmsucht, Keuschheit etc.) von den ethischen Tugenden i.e.S. zu unterscheiden.[8] Diese Charakterisierung differiert deutlich von der späteren der ›Epitome Philosophiae moralis‹ von 1538, in der der Ethik die Behandlung desjenigen Teils des göttlichen Gesetzes zugeordnet wird, »quae de externis actionibus praecipit« – eine Differenz, die nicht einfach (wie dort) mit einem »et« versöhnt werden kann.[9]

Angesichts der Pluralität vorfindlicher Ziele stellt er mit Aristoteles zunächst die formale Bestimmung des höchsten Zieles heraus: die Tätigkeit der Tugend, die darin besteht, gut und glücklich zu leben. Im Blick auf die soziale Verfaßtheit des Menschen wird dabei die πολιτική, gefaßt als Architektur des Staates, zur wichtigsten Praxis. Nun aber sofort die charakteristische Ergänzung durch Melanchthon: so wie die Religion, was einer zutreffend gesagt habe, ihrerseits die Architektur des Rechts selbst abgebe. Sogleich wendet Melanchthon mithin die Frage um zu einer nach der Ordnung – dem ordo – seiner wichtigsten Kategorie[10]. Sie wird Instrument einer Argumentation, mittels derer Melanchthon – wie wir sehen werden – die aristotelische Ethik als eigenen, spezifischen Typ praktischen Philosophierens regelrecht aus den Angeln hebt, und – vermittelt über den Ordo-Begriff – durch das Einbringen platonischer und stoischer Elemente in die Lehre des Evangeliums reintegriert. Damit geht die originär ethische Direktive des Aristoteles, die zur Begründung eines eigenen Typs praktischen Philosophierens führte, verloren; die Einsichten des Stagiriten werden sozusagen zum Steinbruch, aus dem einige Elemente, neu behauen, übernommen werden.

Vergewissern wir uns über Aristoteles' Argumentationslinien: Mit den (auch in der Metaphysik vorfindlichen) Argumenten gegen Plato wird die Möglichkeit der Annahme eines summum bonum als höchstem Gut verworfen. Im wesentlichen wird dabei folgendermaßen argumentiert:[11]

(1) Unter logischer Perspektive: Das summum bonum kann keine höchste Idee, gefaßt in einem Oberbegriff sein, weil sich unter ihr keine spezifischen Differenzen konstruieren lassen. Vielmehr können, in Analogie zum Begriff des Seins, zwar Kategorisierungen vorgenommen werden, die aber auf spezifische Arten des Guten zugleich zutreffen können oder nicht, ohne daß dadurch die Arten des Guten in einer Hierarchie spezifiziert werden können. So wenig unter der Teilhabe am Wirbeltiersein ein Paarhufer zugleich ein Unpaarhufer sein kann, so kann doch ein Vollzug sowohl der Quantität, als auch der Qualität, als auch der Relation nach gut sein oder nicht. Die Kategorisierung spezifiziert also nicht und hierarchisiert nicht. Freilich ermöglicht der aristotelische Ansatz durchaus eine Hierarchisierung, wenn auch anderen Typs: Diese ist jedoch – als Hierarchie von Zielen, nicht des Gutseins selbst – begründet in dem Vollendetsein des Vollzugscharakters von Handlungen im Blick auf ihre Abhängigkeit von höheren Zielen. Die Hierarchisierung Poiesis, Praxis, Eupraxia, Theorie folgt somit dem Kriterium der minderen oder höheren Realisie-

3 Wilhelm Schmidt-Biggemann: Topica unversalis: eine Modellgeschichte humanistischer und barokker Wissenschaft. Hamburg 1983, 70 (vgl. Peterson: AaO, 135).

4 Wilhelm Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. 9. Aufl. Göttingen 1970, 162 f.

5 Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung: 1550-1650. Berlin 1988, 139 (dort weitere Belege).

6 Philipp Melanchthon: Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis 1529, 1532; Textgrundlage: CR 16, 277-342.

7 Vgl. Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon. 2 Bde. Göttingen 1967; 1969; Ders.: Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. ARG 49 (1958), 89-115; Gerhard Müller: Die Aristoteles-Rezeption im deutschen Protestantismus. In: Die Rezeption der Antike: zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance/ hrsg. von August Buck. Hamburg 1981, 55-70, u.v.a. mehr.

8 Melanchthon: Enarrationes ... CR 16, 281.

9 Philipp Melanchthon: Philosophiae moralis epitomes, 1538. CR 16, 21: »Quid est philosphia moralis?«, vgl. Dilthey: AaO, 169.

10 Siehe hierzu die umfassende Darstellung bei: Rolf Bernhard Huschke: Melanchthons Lehre vom Ordo politicus. Gütersloh 1968.

11 Vgl. hierzu u. a. Klaus Jacobi: Aristoteles' Einführung des Begriffs »εὐδαιμονία« im 1. Buch der »Nikomachischen Ethik«: eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkriterien. PhJ 86 (1976), 300-325; Theodor Ebert: Praxis und Poiesis: zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles. ZPhF 30 (1976), 12-30; Klassiker auslegen. Bd. 2: Aristoteles. Die nikomachische Ethik/ hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 1995.

rung einer Teloshaftigkeit im Vollzug selbst, der als Eupraxia letzthin nur sich selbst genügt, wenn er der Vernunfthaftigkeit und Sozialität des Menschen vollkommen entspricht.

(2) Unter erkenntnistheoretischer Perspektive: Das Gute an sich – angenommen es gäbe es – wäre nicht erkennbar. Vielmehr gerieten wir in die Problematik, die als Tritosanthropos-Problem diskutiert wird: Wir bedürften eigener Maßstäbe, die die überbrükkende Identifizierungsleistung von der angenommen Idee zum Kandidaten der jeweiligen Identifikation rechtfertigten, und ihrerseits einer begründenden Idee bedürften, was uns in einen unendlichen Regreß führen würde.

(3) Unter praktischer Perspektive: Das Gute *an sich* ist nicht anstrebbar, weil wir jeweils situations- und personenadäquat nur ein *jeweiliges* Gutes zum Handlungsziel erheben können. Dabei ist die Annahme eines Guten an sich weder hilfreich für die Generierung von konkreten Handlungszwecken, noch lassen sich diese durch Subsumtion unter ein Gutes an sich Personen rechtfertigen. Nicht im Rahmen eines theoretischen, sondern nur unter einem praktischen Syllogismus wird die Überbrückungsleistung durch die Tätigkeit der Klugheit vollzogen, einer Klugheit, die sich als spezifisch strukturiertes Abwägungsinstrument versteht und ihren Ausdruck in derjenigen Prämisse des praktischen Syllogismus findet, die die Entscheidung (προαίρεσις) formuliert.

Eine erstrebte Eudaimonia kann also nur in einer Wesenseigenschaft des Vollzuges selbst begründet sein, die darin liegt, daß dieser Vollzug sich selbst genügt, also nicht seinerseits bedingt ist, was seine Handlungsziele betrifft. Dadurch wird er zum Element der Eupraxia. Das Wissen über einen solchen Vollzug ist mithin nicht positiv-inhaltlich bestimmbar, sondern nur als ein »Wissen im Umriß«, d.h. durch seine Grenzen charakterisierbar. Die Grenzen, die als solche erscheinen, weil ihre Überschreitung jene Eupraxia beschädigt, liegen – material – in der Zeitigung von Übermaß und Mangel. Diese werden als solche erkennbar durch ihre Eigenschaft, Praxis überhaupt zu verunmöglichen.

Hingegen hält Melanchthon im Blick auf die Pythagoras-Rezeption bei Plato[12] daran fest, daß die unterschiedlichen Tugenden in ihrer Werthaftigkeit einem ordo bonorum unterliegen müßten,[13] die hier – im vorliegenden Kommentar – weiter gefaßt wird als in Melanchthons nachfolgender Philosophia moralis, in der nur die philosophischen Güter hierarchisiert werden.[14] Weiter gefaßt insofern, als – mit Pythagoras – Gott als das notwendig höchste Gut postuliert wird, weil einzig unter der Annahme eines solchen Gutes ein Maßstab zur Hierarchisierung gegeben sei. Oberstes Ziel – so die spätere Konsequenz in den »Elementa doctrinae ethicae« – ist die Erkenntnis des Göttlichen und der Gehorsam vor dem göttlichen Gesetz, qua Anlage des Gewissens als concreatus habitus (Cicero) zugänglich.[15]

Zur Erhärtung dieser Argumentationslinie muß allerdings erst die Plato-Kritik des Aristoteles zurückgewiesen werden. Zu diesem Zweck stellt uns Melanchthon eine aufwendige Argumentation vor:[16]

12 Melanchthon: Enarrationes ... CR 16, 294.
13 Ebd.
14 Melanchthon: Philosophiae moralis ... CR 16, 38-41.
15 Philipp Melanchthon: Elementae ethicae doctrinae, 1550. CR 16, 171; vgl. auch CR 21, 117.
16 Melanchthon: Enarrationes ... CR 16, 291-297.

Es werden vier Teilargumente des Aristoteles gegen Plato diskutiert, zunächst zwei Argumente, von denen das erste als Maior erscheint, von dem das zweite abgeleitet, also der ›Minor‹ sei:

(1) Aristoteles behaupte, es gäbe nicht ein höchstes Gut als gemeinsame Idee von unterschiedlichen Species, die, wie Plato im ›Philebus‹ unterstellt, sowohl die Ziele des Begehrungsvermögens als auch der Tugenden umschließt. Denn in diesem Bereich gebe es ein »früher« und »später«, z.B. was Nützlichkeitserwägungen und Abhängigkeit von (Unter-)Zielen untereinander betrifft – sie wären also zu denken unter der Kategorie der Relation -, was aber für Ideen unter dem Anspruch ihrer Beständigkeit nicht gelten könne. Es liege also eine Unvereinbarkeitsbeziehung vor. Hingegen habe Plato aber – so nun Melanchthon – gerade herausgestellt, daß Begehren und Tugend selbst nicht Unterziele generierten, sondern, daß das Zielhafte nur der Idee des Guten selbst zukäme. Wenn Aristoteles schreibe, daß Tugend ein Ziel sei, und Tugend verbunden mit Begehren ebenso ein Ziel sei, und unterstelle, daß eine Idee, die beides umfasse, aus obigen Gründen nicht gegeben sei, so sei dies eine sinnlose Redeweise, der nichts zugrunde liege. Eine solche Begrifflichkeit sei bloßes Blendwerk. Wenn daher das Gutsein nach Aristoteles sowohl vom Natürlich-Göttlichen, vom Ehrenvollen, vom Nützlichen und Angenehmen ausgesagt werde, so sei dies schlicht ein äquivoker Sprachgebrauch. Somit schreibe sich diese Äquivokation auch in der These fest, daß es kein höchstes Gut gebe. Bekanntlich – so müssen wir aber nun gegen Melanchthon einwenden – sind bei Plato Begehren und Tugenden funktional auf das höchste Gut (Einheit der Seele analog des Staates) bezogen. Daß Aristoteles zunächst mit einer logischen Begründung dies verwirft, diskutiert Melanchthon nicht; vielmehr hebt er bloß auf das »Früher« und »Später« ab (in der platonischen Sichtweise also das Wandelbare, dessen Wandelbarkeit durch unvollkommene Teilhabe zustande käme). Aristoteles diskutiert aber jenes Problem unter kategorialen Gesichtspunkten. Das »Früher« der Qualität des Handlungsziels im Verhältnis zum »Später« seiner Realisierung (z.B. beim Nützlichen), das somit unter der Kategorie der Relation zu modellieren sei, macht eine *kategoriale* Dichotomie auf, die sich nicht unter der Konstruktion einer Idee, zu der die Wandelbarkeit von Praxis in der Beziehung bloßer Unvollkommenheit liegt, zusammenführen läßt.

(2) Von diesem – allerdings in der Rekonstruktion durch Melanchthon verfehlten – Argument erscheint nun für Melanchthon das zweite aristotelische Argument gegen Plato abgeleitet: Im Blick auf solchermaßen verschiedene Güter könne es daher nicht *eine* Wissenschaft (ars) vom Guten, sondern nur jeweils verschiedene geben. Zum Verständnis der weiteren Argumentation ist darauf hinzuweisen, daß aus Gründen der Textüberlieferung Melanchthon nicht berücksichtigen konnte, daß Aristoteles in der ›Nikomachischen Ethik‹ die Güterlehre der ›eudemischen Ethik‹ sowie der ihm fälschlicherweise zugeschriebenen ›Magna moralia‹ explizit in den Hintergrund treten läßt und konsequenterweise bevorzugt über Ziele spricht[17]. Melanchthon etikettiert die aristotelische Feststellung als absurd und sinnlos, weil Plato doch zwischen dem vollkommenen, abstrakten Bild der Idee und den gemeinhin zugänglichen Abbildern differenziere. Natürlich gebe es keine einzige, allem gemeinsam zugrundeliegende Kenntnis des Guten, die über eine Analyse etwa der Defini-

17 Vgl. Ebert: AaO.

tion des Geistes, der ein natürlich-göttlich-gegebenes Gut sei, oder einer Definition der Tugend, die die ehrenwerten Güter begründe, oder über einer Definition des Geldes, das nützliche Güter begründe, oder einer Definition der Sinnesanmutung, die die Güter des Angenehmen begründe, erhältlich sei. Unter Mißachtung dieses Gefälles unterstelle Aristoteles, daß die Begriffe eines x an sich und des konkreten x dasselbe bedeuteten. Die spezifische Unterscheidung der Konkreta liege jedoch gerade jenseits eines Redens vom Ansich. Dessen abstraktes Bild sei sehr wohl »aliquo modo naturaliter nota« – hier erkennen wir den Einfluß von Ciceros Stoa-Konzeption auf Melanchthon[18] – und dies sei gerade das, was überhaupt eine Ordnung der Güter qua unterschiedlicher Teilhabebeziehung zu bilden erlaube. Melanchthon wechselt also die Perspektiven. Das Gute wird unter der Prämisse der *Güterhaftigkeit* diskutiert, nicht wie bei Aristoteles unter der Prämisse des *Zielseins*. Damit wird auch die ordnungsbildende Instanz ausgewechselt: War für Aristoteles die Ordnung dadurch herstellbar, daß auf der Basis der Definition des Menschen als vernunftbegabtem Lebewesen die dianoetischen Tugenden über den ethischen rangierten, und auf der Basis der Bestimmung des Menschen als ζῷον πολιτικόν die Gerechtigkeit das oberste der ethischen Tugenden, so ist für Melanchthon mit Plato die ordnungsgebende Instanz derjenige Gott, der als perfekte Idee der Ordnung (Pythagoras) fungiert: »Deus est mens aeterna, causa boni naturae seu rerum«; »Non dubito autem Pythagoram hac unitate intellexisse Deum, quem sensit esse unicum et summum bonum ... Ideo [Plato.CH] cum Pythagoras inquit: In ordine bonorum summum esse quiddam, de Deus locutus est«.[19] Hier wird nun allerdings »Gott« vielfach äquivok gebraucht: als höchstes Gut *und* als Maßstab der Güterhierarchie *und* als *Ursache* der Güter als Güter *und* als Inbegriff der Ordo. Die Einsicht (in diese Vielheit) vermittele die Offenbarung des Evangeliums. Nicht zufällig berührt Melanchthon in diesem Zusammenhang wohl die kritische Frage des Aristoteles (aus der Metaphysik), wie denn ein Maßstab Ursache sein soll, nicht. Und ihm entgeht auf diese Weise auch eine Pointe praktischen Philosophierens dergestalt, daß ethische Tugenden, z.B. die Besonnenheit, erst das Wirksamwerden der dianoetischen Tugend der Klugheit ermöglichen, wie auch die weiteren ethischen Tugenden, indem sie der Klugheit die Ziele vorgeben. Und auch vice versa kann ein gegenläufiger Zusammenhang bestehen, etwa im Blick auf die Relativierung der Gerechtigkeit durch klugheitsgeleitete Billigkeit. Durch dianoetische Tugenden (Klugheit) können also ethische Tugenden modifiziert und relativiert werden und umgekehrt, insbesondere die Sophia. Melanchthons Vorbehalte in dieser Hinsicht erinnern an seine alten polemischen Vorwürfe an manche Aristoteliker und Ramisten (aus seiner Frühzeit unter dem Pseudonym Didymas Faventius):[20] Diese hätten aus praktischen Gründen die Mesotes-Lehre ungerechtfertigterweise auf dianoetische Tugenden übertragen, also die Lehre vom pragmatischen Einschlagen eines Mittelwegs innerhalb des Rahmens, der durch die Vermeidung von Übermaß und Mangel gesetzt ist, zur Entlastung von prinzipieller Rechtfertigung eingesetzt. Jene »Mittelmaß«-Lehre (mediocritas als polemische Übersetzung von ›Mesotes‹) widerstreite Christus, was schon Laktanz bemerkt habe. Kein Wunder, daß die Menschen dann nicht nach den theologisch-dianoetischen Tugenden strebten.

18 Vgl. hierzu Dilthey: AaO, 174.
19 CR 16, 294.
20 Hier und zum folgenden vgl. CR 1, 286-358; bes. 301-326.

(3) Melanchthons drittes Argument zielt auf Aristoteles' nicht weiter ausgeführte Bemerkung, daß man bei den verschiedenen Species des Guten von Verwandtschaften und Analogien sprechen könne, soweit es sich um interne Ziele der Tugenden handle. Die übrigen Ziele (Nützliches, Geld, Macht) seien bloße Instrumente. Daraus zieht Melanchthon die Konsequenz, daß, wenn also das Gutsein von Vielem ausgesagt wird, ein metaphorischer Sprachgebrauch vorliege »quae est aequivocatio consulto facta, nec est aequivocato fortuita«.[21] Mithin sei das aristotelische Argument eine »facilis und puerilis doctrina«, die darauf hinauslaufe, daß Äquivokationen wie »Hund« für das Sternbild und »Hund« für das Lebewesen zu vermeiden seien. Einen solch elementaren Nachhilfeunterricht hat Plato natürlich nicht nötig.

Schließlich (4): Wenn – so Aristoteles – die Idee des Guten neben dem Einzelnen und getrennt von ihm existiere, sei sie nicht zu realisieren und anzustreben, gerade weil sie mithin jenseits von Geist und Erkenntnis existiere. Das gesteht Melanchthon Aristoteles durchaus zu, bezeichnet jene Überlegung aber als »logomachia«, Wortklauberei. Plato habe doch gerade zu zeigen versucht, wessen die aus diesem Grund schwache und unvollkommene menschliche Natur bedarf, die er durchaus so wie Aristoteles einschätzt. Daher untersuche er diejenigen ruhmvolleren und stärkeren Menschen als Paradeigmata, welche von einem brennenden Impetus zur Tugend erfaßt sind, also ihr »Warum«. Aristoteles habe hingegen nicht untersucht (sic!), wieviel die jeweilige Natur des Menschen realisieren und bewirken kann. Denn das hätte des Maßstabs bedurft. Freilich hat aber gerade Aristoteles, hierin sogar von Melanchthon zitiert, darauf verwiesen, daß es dem Arzt für die Aufgabe des Heilens nicht hinreichend ist, Kenntnis von der Gesundheit als Gut an sich zu haben, auch nicht, das Heilen an sich zu kennen, sondern dasjenige, was dem konkreten Patienten in dieser Situation zuträglich ist.[22] Die aristotelische Perspektive ist diejenige, die auf die hinreichende Begründung des Gutseins der jeweiligen Handlung abzielt. Die Freiwilligkeit dieser überlegenden, abwägenden Entscheidung setzt zwar die Kenntnis des Zieles voraus, in diesem Fall Gesundheit, die jedoch nicht als abstraktes Gut, sondern als jeweils spezifischer – und nicht allgemeiner – Ermöglichungsgrund konkreter Eudaimonia gefaßt ist. Dieser kann eben völlig unterschiedlich spezifiziert werden. Auch hier verhält es sich also nicht so, daß Aristoteles eine Vorstellung von einem allgemeinen Ziel überhaupt für obsolet hält, sondern nur die abstrakte Gestalt einer solchen Vorstellung als Idee, die nicht konkrete Zwecke generieren kann. Daher gibt es für Aristoteles nicht Prinzipien, die das Handeln regieren, sehr wohl jedoch explizit für Melanchthon, was im Blick auf dessen Cicero- und wiederum dessen Panaoitios-Rezeption – plausibel erscheint, und in die ›Elementa doctrinae ethicae‹ aufgenommen wurde. Aristoteles ist am praktizierten Guten interessiert, und bedarf daher – worauf Melanchthon hinsteuert – nicht einer theologisch begründeten Überbrückungsinstanz als Gnade, die uns ermöglicht, uns in unserer Schwäche in ein Verhältnis zum göttlich-natürlichen ordo bonorum als Ideenhierarchie zu setzen.

Ich komme nun zur genaueren Beleuchtung dieser Problematik, derjenigen der Entscheidungsfreiheit (nicht der Wollensfreiheit), wie sie Aristoteles im 3. Buch behandelt.

21 CR 1, 296.
22 CR 1, 297.

Vorab ist hervorzuheben, daß Melanchthon hier eine pünktliche Auslegung des Aristoteles vornimmt, ihn passagenweise gegen Platos Behauptung, daß »niemand wissentlich Schlechtes tue«, verteidigt und Aristoteles' Argumentation sogar ausbaut.[23] Das ist auf dem Hintergrund der problematischen Karriere der Melanchthonschen Überlegungen zur Willensfreiheit seit den ersten ›Loci‹ interessant und gut nachvollziehbar, weil es seine in dieser Hinsicht vollzogene Selbstdistanzierung deutlich macht. Hatte Melanchthon dort – im Gegensatz zu Erasmus – die höheren geistigen Fähigkeiten auch unter das »fleischliche und daher gottwidrige Wesen des Menschen«[24] gerechnet, und die Erkenntnis als dem Willen dienend, diesen aber dem Spiel der Affekte unterworfen, gedacht, und (wohl unter dem Einfluß der Wyclifschen These von der absoluten Notwendigkeit) eine radikale Prädestinations- und Gnadenlehre vertreten, so wird hier nun interessanterweise das aristotelische Argument, daß im Praktischen der Wille auch die Erkenntnisgewinnung leitet, gegen Plato eingesetzt, verbunden mit der These von der relativen Freiheit des Willens. Die in den ›Loci‹ vertretene Platokritik (»was Plato nicht vermag, hat Christus gebracht, Paulus verkündet«[25]) bleibt bestehen, insbesondere die Kritik, daß Plato nicht gesagt habe, wie die Katharsis des Menschen überhaupt möglich sei.[26]

Wie sieht der Weg zur Argumentation in den ›Enarrationes‹ aus? Sehr schnell hatte Melanchthon die alte Position zurückgenommen (bereits 1522 in der Überarbeitung der Loci unter dem Eindruck der Wittenberger Unruhen Ende 1521, dem Auftreten der Schwärmer und dem allgemeinen Fatalismus sowie der Bilderstürmerei – Andreas Karlstadt hat ja 1523 konsequent seine zeitweise Verachtung der Gelehrsamkeit durch Niederlegung seiner Professur zum Ausdruck gebracht). Der freie Mensch ist allerdings durch die Macht seiner Affekte sowie diejenige Satans in seiner geistigen und sittlichen Vervollkommnung bedroht. Die vernünftige Erkenntnis des Guten bereitet die Begnadung durch den Geist vor, wodurch der Wille (besser: das Wollen) und die Affekte im Entscheiden kontrollierbar werden. Man könnte diese Phase die platonisch-paulinische nennen: Das Unzureichende menschlicher Vernunft liegt in ihrem Defizit an Selbstrechtfertigung. Bildung hat somit vorbereitende Funktion für die Begnadung; vollkommene Freiheit gewinnt der Mensch erst durch die Erlösung gemäß der Lehre des Evangeliums. Entsprechend sind zwei Definitionsbreiche der Freiheit zu unterscheiden: Der Bereich der justitia carnis (später: civilis) als Freiheit in philosophischen, individual-sittlichen und politischen Entscheidungen und derjenige der justitia spiritualis, der wiedergeschenkten Freiheit qua Erlösung für den Gläubigen. Aus heutiger Sicht können wir den Erläuterungen entnehmen, daß im ersten Fall offensichtlich von positiver Freiheit (Freiheit zu etwas ...), im zweiten Fall von negativer Freiheit (Freiheit von ...) gehandelt wird. Daß hier, wie Wilhelm Maurer meint, eine Verflachung sowohl des Evangeliums wie der Philosophie stattfindet,[27] kann ich nicht sehen – es sei denn, man betrachtet einzig die populären Schriften des Melanchthon. Denn sein Aristoteleskommentar nun hält durchaus das Niveau, wie wir sehen werden.

23 CR 1, 329-343.

24 Vgl. hierzu Maurer: Melanchthons Anteil ..., 90.

25 Vgl. Wilhelm Maurer: Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. LuJ 27 (1960), 126.

26 Ebd.

27 Maurer: Der junge Melanchthon ... 2, 489.

Zu fragen ist ja genauer: Wer oder was ist frei: das Wollen, der Wille, die Entscheidung und/oder die Handlung? Das Verhältnis zwischen Erkennen und Freiheit wird von Aristoteles durch Überlegungen zum Status der Unwissenheit des äußeren Zwanges diskutiert. Diese Diskussion ist verzwickt: Zunächst ist Unfreiwilligkeit gegeben bei äußerem handlungsauslösendem Zwang, also Entscheidungs- und *Handlungsunfreiheit*. Zum zweiten ist sie gegeben bei Unwissenheit, die den Willen und die Entscheidung tangiert: die Entscheidung, wenn über den Status der Mittel Unwissenheit und Irrtum herrschen, also im Blick auf Einzelfaktoren, nicht die Ziele überhaupt, dergestalt, daß die Entscheidung später aus diesem Grunde bereut wird. Der Wille kann insofern tangiert werden, als ja aus dem Wollen und Erstreben bestimmter Ziele allererst ein Willen wird, wenn diese Ziele Handlungszwecke abgeben, was einer Begründung bedarf, die die Herbeiführbarkeit einschließt. Es gibt also zunächst Entscheidungsunfreiheit und Willensunfreiheit aus Unwissenheit, nicht aber Wollensunfreiheit aus Unwissenheit. Schließlich kann jedoch ein Verfehlen der Ziele selbst ebenfalls auf Unwissenheit basieren, welche aber – soweit selbst verschuldet – das Handeln dadurch nicht unfreiwillig machen. Schlechte Ziele anzustreben wird als Möglichkeit der Freiheit bei Aristoteles eingeräumt. Somit ist Platos Argument, niemand wähle wissentlich das Schlechte, zurückzuweisen, weil Unwissenheit als Unfreiheit produzierende nur die Entscheidung tangiert und nicht das Wollen selbst unfrei macht. Denn Wissen zu erwerben – wenn auch unsicheres – unterliegt u.a. auch, so betont Melanchthon mit Aristoteles gegen Plato, entsprechenden Willensentscheidungen.[28] Durch Unsicherheit wird ein solches Wissen beileibe nicht zur bloßen doxa.

Verzwickt wird nun die Diskussion im Blick auf die sogenannten gemischten Handlungen. Dazu der Kommentar Melanchthons im einzelnen:[29] Als unfreiwillig oder freiwillig werden die Handlungen gemäß den aristotelischen Kriterien aufgefaßt. Gemischt erscheinen solche, die zwar auf einer willentlichen Entscheidung beruhen, aber in einer Zwangs- und Notlage zwischen den Optionen wählen. Aristoteles' Beispiel des Überbordwerfens von Wertgegenständen bei Sturm (um Ballast loszuwerden) wird von Melanchthon ersetzt durch das Beispiel, daß einer aus Furcht dem Evangelium gemäß handelt, anstatt dieses bewußt in die Lebensgestaltung als zielgenerierend aufzunehmen. Auch ein solchermaßen gezwungener Wille sei ein Wille (wenn auch nicht ein freies Wollen; der Bestimmungsgrund des Willens – hier im Blick auf das Herbeiführbare als Entscheidungsoption – ist Zwang). Unwissenheit tangiert hingegen in zweierlei Hinsicht *nicht* die Freiwilligkeit: Wenn die Handlung nicht später bereut wird, und wenn sie sich bei durchaus bestehender Unkenntnis der Fakten des Mitteleinsatzes, der Herbeiführbarkeit des Zweckes, auf Ziele bezieht, deren Erstreben lediglich vor gesetzlichen Sanktionen bzw. Rechtfertigungsansprüchen schützen sollen. Hier liegt zwar eine gewisse Unfreiheit der Zielgenerierung vor, weil diese aus Furcht geschieht. Die Unkenntnis des Evangeliums, so extrapoliert Melanchthon, schützt aber nicht die Gegner der wahren Doktrin. Freiwilligkeit wird hier als subjektive Freiheit, Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit gefaßt: Ein Wille macht sich schuldig – und nicht etwa

28 Melanchthon: Enarrationes ... CR 16, 331 f. 342-344.

29 CR 16, 330.

unfrei –, wenn er das, was zu wissen er schuldet, nicht erforscht. Es gilt nämlich: »Cognitio seruit voluntati ... Nam perinde ut Tyrannus est in re publica, ita voluntas in homine. Et ut consiliarius Tyranno obnoxius i. e. subiectus, sic et intellectus ...«.[30]

Es ist also zu differenzieren: Wird eine auf Unwissen beruhende Handlung später nicht bereut, ist sie nicht unfreiwillig (ἄκον), sondern nicht freiwillig (οὐχ ἑκόν) wie etwa bei Kindern. Wird sie explizit gebilligt im Nachhinein, gilt sie trotz Unwissenheit beim Entscheiden nicht als unfreiwillig, sondern ebenfalls als nicht freiwillig, läßt aber den (möglicherweise schlechten) Charakter des Handelnden ersichtlich werden, weil dieser sein Wissen nicht gebildet hat.

Formal folgt hier Melanchthon völlig Aristoteles, wenngleich er im Blick auf die gemischten Handlungen dessen Ordnungsvorstellungen bezüglich der Tätigkeit ersetzt durch diejenige des Evangeliums. Grundgedanke dieses Ersetzungsvorganges ist, die Hierarchie zwischen höheren und niedrigeren Zielen, wie sie Aristoteles verficht, zu ersetzen durch eine Hierarchie höherer und niedrigerer Güter. Das ist der Restplatonismus bei Melanchthon, der seinen Aristoteleskommentar auch hier prägt: Bei gemischten Handlungen wird die selbstverschuldete Unwissenheit über die Güter zu einer, die die Handlungen freiwillig schlecht macht. Hingegen wird bei Aristoteles eine Unfreiwilligkeit der Ziele nicht über Unwissenheit bezüglich bestimmter *Güter* begründet. Melanchthon hingegen unterfüttert seine Argumentation mit zahlreichen Beispielen aus den Schriften antiker Autoren, die darauf abzielen, daß immer wieder auf die Wissens- und Bildungsschuld verwiesen wird. Damit kann er seine These – auf der Basis seiner eigenen Läuterung – untermauern, daß Bildung propädeutische Funktion hat im Blick auf die Wissensbedingungen freier Entscheidung.

Wie steht es aber nun mit den Affekten? Sind Entscheidungen aus Zorn, Begierde oder Furcht freiwillig? Plato verneint dies, und er spricht dem Handelnden in dieser Hinsicht Schlechtigkeit ab. Diese Einschätzung nun weise Aristoteles, so Melanchthon, mit Recht zurück:[31] Wer z.B. aus Habsucht Handlungsvollzüge realisiert (πράξεις) oder Werke erstelle (ποίησις), verfehlt den sittlichen Charakter, der nur dann gegeben ist, wenn die jeweilige Praxis Eupraxia ist, also dem Lebensvollzug insgesamt selbst dienlich – so Aristoteles. Die Affekte sind nämlich nicht die einzigen und alleinigen hinreichenden Handlungsursachen, genauso wenig wie die Handlungsumstände alleinige Ursachen abgeben können (wenn auch dies nicht z.B. auf kleine Kinder zutrifft). Denn bei solchen Vollzügen fehlt noch die eigentlich handlungskonstituierende Entscheidung. Diese liegt z.B. bei Tieren nicht vor. Nur diese handeln völlig im Affekt. Mithin ist für einen verantwortlichen Menschen die Berufung auf den Affekt nicht hinreichend, weil eben Affekte nicht hinreichende Handlungsursachen sind. Vielmehr seien vier Handlungsursachen anzunehmen: die Natur des Menschen, seine Einschätzung/Meinung, sein Wollen und die Entscheidung. Nur solche Handlungen können den Status der Tugendhaftigkeit erreichen, die auf Entscheidungen beruhen. Handlungen sind somit bei gleichem äußeren Vollzug ungleich, sofern sie auf unterschiedlichen Ursachen beruhen. Und sie sind, so ergänzt Melanchthon über Aristoteles hinaus, ungleich wie die Handlungen des Alexan-

30 CR 21, 13 f.

32 Melanchthon: Enarrationes ... CR 16, 334.

der und Davids, wenn sie bei gleicher heroischer Entscheidung auf ungleichem Wollen beruhen im Blick auf die Güter – weltliche oder religiöse, eine weltliche oder göttliche Ordnung. Hier wird über die Zieldiversifikation des Aristoteles hinaus wieder diejenige auf der Basis eines universalen ordo von Gütern in Anschlag gebracht.

Abschließend weist Melanchthon mit aristotelischen und ciceronianischen Argumenten nochmals die »Deliria de fato« der Stoiker wie die Argumente Platos zurück.[32] Er bedient sich dabei – gemäß seiner Topik – des effektiven Instrumentes, die jeweiligen Mittelbegriffe derjenigen Schlüsse, durch die die Unfreiwilligkeit begründet werden soll, zu destruieren. Er stützt sich auf die alte Lehre der Topik, daß die geschickte Inventio der Mittelbegriffe konstitutiv für den Argumentationsgang ist. Daher sind die Mittelbegriffe die bevorzugten Gegenstände auch seiner Kritik. Die einschlägigen Schlüsse haben die Form: 1. Prämisse: Niemand vollzieht freiwillig ein x, das gegen y ist. 2. Prämisse: x ist gegen y. Conclusio: Also ist x unfreiwillig. Als y – somit als Mittelbegriff – gelten: Natur, Affekte, Haltungen, Wissen. Melanchthons Destruktion zielt daher auf diese vier problematischen Mittelbegriffe. Er verweist darauf, daß es auch eine schlechte (unvollkommene) Natur gebe, daß Affekte nur Partialgründe abgeben, daß Haltungen ihrerseits durch Handlungen auf freier Basis zustande kommen und schließlich, daß der Einsichtsgewinn in unserer Macht liegt. Resümee: Unser Wille, der die Inventio leitet, ist also maßgeblich daran beteiligt, wenn das Judicium nachlässig oder korrumpiert ist. Die Strategie, über eine veränderte Inventio Syllogismen zu kritisieren, verdankt sich direkt der Dialektik Agricolas, an der sich Melanchthon geschult hat, und läßt dieses Kapitel in seinem Abschluß geradezu ramistisch erscheinen.

Festzuhalten ist im Blick auf die Kommentare zum ersten und dritten Kapitel: Die Hauptdifferenz zwischen Melanchthon und Aristoteles liegt darin, daß Aristoteles durchaus eine Hierarchie der *Ziele* annehmen kann, entsprechend ihrem Grad an immanenter Vollkommenheit des jeweiligen Vollzuges, der in der Vollkommenheit der Eupraxia kulminiert. Hingegen folgt Melanchthon der älteren Doktrin einer Ordnung von *Gütern*, die eines Maßstabes bedarf. Da Maßstäbe selbst jedoch nicht hinreichend zu begründen erlauben (wie es Plato hingegen in der Ideenlehre unterstellte), warum sie als gültig anzuerkennen und worauf sie zu beziehen sind, bedarf Melanchthon des Elementes der göttlichen Gnade, auf deren Basis jene Rechtfertigungs- und Überbrückungsleistung zustande kommt. Melanchthon verbleibt also, selbst bei pünktlicher Interpretation von Teilaspekten der aristotelischen Lehre, im Bereich einer Strategie, die durch eine platonisierende Ergänzung des Aristoteles diejenige Lücke schafft, in die das Evangelium eintreten kann.

Ich komme nunmehr zum letzten Punkt: Im Rahmen seiner Kommentare zum 5. Buch des Aristoteles,[33] auf die ich hier nur soweit eingehe, als sie das Problem der Gerechtigkeit direkt behandeln, schreibt sich die Problematik der »gemischten« Handlungen weiter fort, und wir können wiederum erkennen, daß das Ordo-Denken des Melanchthon sich deutlich von demjenigen des Aristoteles unterscheidet. Bekanntlich unterscheidet Aristoteles zwischen der universalen Gerechtigkeit (Justitia legalis sive

32 CR 16, 340.

33 CR 16, 363-411.

universalis sive generalis), die er als gesetzliche Gerechtigkeit charakterisiert, und der Justitia particularis als Teil der »ganzen Tugend«. Für die erstere gilt, daß nur unter den Bedingungen einer idealen politischen Ordnung, im »besten Staate« also, die Tugend eines Mannes und eines Bürgers notwendig dieselbe ist.[34] Bloße Legalität macht die Justitia generalis akzidentiell, zerstört sie also. Wenn sie jedoch inhaltlich begründet werden soll, koinzidiert diese Begründung mit derjenigen der Verfaßtheit des staatlichen Gesetzesanspruches. Dieser ist dann zu Recht gegeben, wenn die Verfassung der Hervorbringung der Eudaimonia, sofern deren Komponenten im Gemeinwesen realisiert sind, dient.[35]

Vergewissern wir uns nun wieder der weiteren Argumentation des Aristoteles selbst: Die Gerechtigkeit als gesetzliche Gerechtigkeit ist die ganze Tugend, weil sie Vollkommenheit als Staatsziel repräsentiert. Zu fragen ist daher genauer nach ihrem Verhältnis zur partikularen Gerechtigkeit, die ja ihrerseits *auch* die »vollkommenste« ethische Tugend sein soll. Aristoteles verweist nun darauf, daß beide durchaus dasselbe sind, lediglich aber in ihrem Sein, d.h. in ihrer Realisierung unterschieden, da die gesetzliche Gerechtigkeit auf alle, die partikulare auf den jeweils Anderen bezogen ist, sofern nun vom einzelnen Handelnden die Tugend nicht nur ihm selbst, sondern auch den Anderen zugute kommt, was eine höhere Vollkommenheit des Tugendzieles ausmacht. Was die entsprechende Grundhaltung betrifft, sind also iustitia generalis und particularis demselben Ziel verpflichtet. Die partikulare Gerechtigkeit wird nun ihrerseits differenziert in die distributive bzw. geometrische sowie die korrektive bzw. arithmetische. Unter dem Gesichtspunkt der geometrischen Gerechtigkeit soll die Verteilung entsprechend dem Angemessensein an die Person begründet werden, um die Übervorteilung (Pleonexia, also Betrug, Eigennutz, Habsucht, Begehrlichkeit, Herrschaft, Gewaltherrschaft, Unterdrückung anderer) auszuschließen. Dies sind ja gerade diejenigen Lebensziele, die das Unglück bedingen, insbesondere im Blick darauf, daß Güter sowohl nützen als auch schaden können, was bereits dem Schlußkapitel der ›eudemischen Ethik‹[36] zu entnehmen ist. Die distributive Gerechtigkeit ist eine Variante der Gerechtigkeit des Ausgleiches (iustitia aequalitatis), die die interindividuellen Beziehungen regelt.

Hier ist zunächst nur von einer Regelung dieser Beziehungen im Blick auf die Zuteilung von Ehre oder Geld oder anderen Gütern die Rede. Diese distributive Gerechtigkeit folgt dem Prinzip der Proportionalität; Unrecht ist, was wider die Proportionalität verstößt. Das Proportionale ist die Mitte zwischen dem Zuviel oder Zuwenig. Von dieser austeilenden Gerechtigkeit ist die Justitia correctiva zu unterscheiden, die von Thomas von Aquin – und diese Charakterisierung hat sich leider eingebürgert – verkürzt als »commutativa« bezeichnet wird, wobei der Aspekt des Korrektivs, des Korrigierenden, oftmals zu wenig berücksichtigt wird. Der Güteraustausch, das Kommutative über dem Medium Geld, ist nur ein Aspekt des Korrektiven, nicht der Oberbegriff. Die Verschiedenheit von Leistungen und Bedürfnissen im Rahmen dieses Typs

34 Aristoteles: Politik III, 18, 1288 a, 39.
35 Ebd, 1229 b.
36 Ebd, VIII, 3, 1248 b, 26-34.

partikularer Gerechtigkeit wird reguliert über Vergleichbarkeit in einem *spezifischen Sinn*, für dessen äußeren Ausdruck u.a. das Geld erfunden wurde. Die Rechtfertigbarkeit des jeweiligen Sinnes liegt im Bedürfnis, das der Grund für die gegenseitige Vergeltung der Menschen ausmacht. Das Geld drückt die Bedürfnisse (im Wechselspiel zwischen Angebot und Nachfrage) aus. Als bloßer Stellvertreter ist es Garant künftiger Bedürfnisbefriedigung. Festzuhalten ist hier: Das, was alles zusammenhält, ist das Bedürfnis.[37]

Solcherlei funktioniert natürlich nur bei freiwilligen Geschäftsbeziehungen – damit sind wir beim alten Problem aus dem 3. Buch –, also dann, wenn weder Unwissenheit noch äußerer Zwang vorliegen, die zur Übervorteilung führen können. Daher bedarf die Ausgleichsgerechtigkeit einer Instanz, die bei solchermaßen unfreiwilligen Geschäftsbeziehungen relevant wird: die korrigierende richterliche Gerechtigkeit. Ungerechtfertigte Gewinne werden durch Richterspruch zum Ausgleich des Verlustes der anderen Seite verschoben. »Gewinn« und »Verlust« werden hierbei sehr allgemein gebraucht, es kann sich auch um den Gewinn durch eine Gewalthandlung und den Verlust, der durch das dadurch verursachte Leid entsteht, handeln.

Die gesamte Gerechtigkeit bedarf aber einer Relativierung unter dem Primat der Klugheit, die sich auf die Problematik ihrer möglicherweise mißlichen Anwendung bezieht. Die ἐπιείκεια, lat. aequitas, die Billigkeit als Adäquatheit im Praktischen ist selbst ein Recht, zwar »besser« als ein konkretes Recht, jedoch niemals besser als das Recht schlechthin. Sie besteht in einer Korrektur und Vollendung der Gesetze, wo diese wegen ihrer allgemeinen Fassung mangelhaft bleiben – insbesondere im Blick auf die Definitionsbereiche ihrer Anwendung. Insofern ist die Billigkeit, obwohl Korrektiv von Gerechtigkeit, keine andere Art oder davon verschiedene Grundhaltung – sie ergänzt und vervollkommnet das Recht unter seinem eigenen Anspruch bei seiner defizitären Realisierung bis hin zu seiner defizitären Verfaßtheit in Form geschriebenen kanonisierten Rechtes. Nachsicht, der menschlichen Schwäche begegnen, unböswilliges Fehlverhalten entschuldigend und Unglücksfälle berücksichtigend, reagiert in der Weise, daß der Anwendungsbereich des Rechtes jeweils neu modelliert wird. Sie steuert die Entscheidungen bezüglich des Praktischen, sofern es das Einzelne und Letzte ist, speziell »mit allem Guten, sofern es ein fremdes Interesse berührt«.[38] Hier finden wir wieder die Grundcharakterisierung von Gerechtigkeit »iustitia est at alterum«. Dieses Konzept wird von Melanchthon zwar gefeiert, aber sogleich zur Agape, der Barmherzigkeit, uminterpretiert. Ihre pragmatische Korrekturfunktion wird zu einer transzendenten Komplementierungsfunktion. Jene Komplementierungsfunktion setzt Melanchthon an die Stelle der ursprünglichen Intention des Aristoteles, der in der Billigkeit ein Instrument der klugen Umsetzung und Korrektur des geschriebenen Rechts sah. Von jener Billigkeit als Barmherzigkeit nun wiederum distanziert sich Melanchthon später zugunsten einer Verteidigung des »strengen Rechts«: Billigkeit ist das, was im strengen Recht bereits festgelegt wurde, sofern dieses diesen Begriff verdient, also auf einer guten Überlegung des Gesetzgebers beruht und den Mächtigen Fesseln anlegt. Sie ist die gute Rechtsabsicht. Allerdings mag es Fälle geben, die von dieser Rechtsabsicht nicht bedacht wurden. Diese Fälle dem strengen Recht zu entziehen und anders zu

37 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1133 a 24-26.
38 Ebd, 1143 a 27.

beurteilen, widerspricht dem durch Billigkeit konstituierten strengen Recht nun gerade nicht. Nur eine oberflächliche Betrachtung könnte zur Einschätzung kommen, hier würde Billigkeit gegen strenges Recht ausgespielt.[39]

Es ist nun nachzuvollziehen, daß Melanchthon die distributive Gerechtigkeit insofern favorisiert, als sie den verschiedenen Rangstufen der Personalität – des ordo – ihrer Adressaten folgt. Diese unterscheiden sich eben in Würde und Leistung. Allerdings überfordert er ihren Anspruch unter deutlicher Hintanstellung der korrektiven Gerechtigkeit, wenn er schreibt »distributiva in universum ordinat personas«.[40] Aus der einem jeweiligen Anteil und Status folgenden Gerechtigkeit (bei Aristoteles) wird eine, die ihrerseits konkrete politische Ordnung *stiftet* (bei Melanchthon). Diese Stiftung folgt dem Prinzip, daß eine gewisse Gleichheit unter Ungleichen dadurch entsteht, daß sie nach dem gleichen Prinzip, nämlich jedem das Seine zuzuordnen, behandelt werden »hic ordo efficit aequalitatem inter dissimiles«.[41] Damit zementiert die distributive Gerechtigkeit verschiedene Rangstufen (Gradus) und wir sind wieder bei der Lieblingsidee Melanchthons. Zwar folgt er Aristoteles darin, daß die entsprechenden Unterschiede durch die Sozialität der Menschen begründet sind und ihre gegenseitige Verbindung als Gleichheitsprinzip konstituieren »hunc pulcherimum ordinem ..., videlicet, homines ad aequalitatem mutuam connexionem conditos esse«.[42] Anstelle aber nun die korrektive Funktion der Gerechtigkeit und das Billigkeitsdenken hinreichend zu würdigen, schließt Melanchthon einen längeren Kommentar über das Naturgesetz an, der sich vom aristotelischen Text deutlich distanziert und den alten Gedanken einer gottgestifteten Ordnung wiederum ergänzt. Gott wird als der »custos huius ordinis« betrachtet, wenn auch viele Menschen »contra hunc naturae ordinem« handeln können.[43] In den »Elementa doctrinae ethicae« werden später mit Luther die göttliche Ordnung, das natürliche Gesetz und der Dekalog in eins gebracht. Die sozialen Tugenden der zweiten Gesetzestafel gewinnen ihrerseits ihre Einheit in der Gerechtigkeit. Daher (!) muß Melanchthon in seinem Kommentar der aristotelischen Präzisierung der iustitia generalis die platonische vorziehen: Hatte der von Melanchthon hier zitierte Aristoteles »obedientia erga omnes legis in societate, quae honestis legibus regitur« gesprochen,[44] so zieht Melanchthon die platonische Spezifizierung vor: »Obedientiam esse omnium virium erga rectum indicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti«.[45] Dadurch allerdings, daß er das Sittengesetz nun nicht von den Rechtssätzen trennt, so Dilthey,[46] sei seine ganze Theorie für die Ausbildung der grundlegenden Begriffe der Jurisprudenz wenig nützlich. Allerdings ist, wie Dilthey zeigt, jene Konstruktion für die Begründung des »Berufs«, der vocatio, unverzichtbar.[47]

39 Philipp MELANCHTHON: De aequitate et iure stricto, 1542. CR 11, 550-555; vgl. Ders.: Enarrationes ... CR 16, 402.
40 CR 16, 374.
41 CR 16, 368 f. 386.
42 CR 16, 381.
43 CR 16, 379 f.
44 CR 16, 223.
45 CR 16.
46 Dilthey: AaO, 197.
47 CA XXVII, 49; vgl. CR 25, 464; 14, 26. 50. 82. 632. 639.

Der begründende Status der Ordo-Annahme wird auch ersichtlich, wenn Melanchthon unter Bezug auf das aristotelische Beispiel eine ganz andere Rechtfertigung des Verbots der Privatrache anführt. Bekanntlich spricht sich Aristoteles gegen die von den Pythagoräern verfochtene Lehre der Wiedervergeltung als des Gerechten aus. Er wendet ein, daß die Wiedervergeltung weder mit der austeilenden noch mit der ausgleichenden Gerechtigkeit übereinstimmt, »obschon man meint, der Satz des Radamanthys über die Gerechtigkeit wolle dies sagen: ›Wenn einer leidet, was er getan hat, so ist gerades Recht geschehen.‹«[48] Hiergegen könne man – so Aristoteles – vielfachen Widerspruch erheben, etwa im Blick auf das Problem, daß das Zufügen eines Leides in hoheitlicher Aufgabe (durch einen Beamten) nicht gerächt werden darf, hingegen aber die Zufügung von Leid gegenüber einem Beamten nicht bloß vergolten, sondern auch noch zusätzlich zu bestrafen sei, weil sich in dieser Handlung zugleich die Verfehlung des Eupraxia-Zieles überhaupt, das in der Respektierung einer legitimen Ordnung liegt, ausdrückt. Andererseits kann Wiedervergeltung, soweit nicht einfach nur Leid summiert wird, durchaus gerecht sein – eben wenn sie in einer anderen Form des Ausgleiches, der Herstellung einer gerechten Mitte zwischen Übermaß und Mangel liegt, also als Kompensation bzw. Erfüllung eines Kompensationsanspruches. Dies kann soweit gehen, daß ein erlittenes Unrecht (z.B. Diebstahl) durch Unrecht vergolten wird, wobei nicht Ungerechtigkeit entsteht, weil die negative Proportionalität gewahrt bleibt. Unter Billigkeitserwägungen kann eine derartige singuläre Maßnahme durchaus rechtfertigbar werden, da die allgemeine Redeweise vom Gesetz nur die Mehrzahl der Fälle berücksichtigt, ein Fehler, der weder im Gesetz noch beim Gesetzgeber liege, sondern in der Natur der Sache, die ihrerseits in der Materie des Handelns begründet ist, also der Gesamtheit der situativen Konstituenten. Melanchthon hingegen begründet das radikale Verbot der Privatrache durch die Ordnung, die Gott gestiftet hat »sed evangelium prohibit inordinatam vindictam ...«.[49] Dies läßt nicht die Möglichkeit offen, aus situativ bedingten Gründen oder Billigkeitserwägungen Vergeltung zu üben in kompensierender Absicht. »Cupiditatis vindictae et iracundiae« werden als »ruentes contra ordinem ad Deo institutum, qui vult exerceri vindictam per leges et per magistratus ...«[50] erachtet. Gesetze und Administration erhalten hier einen weitaus höher privilegierten Status, als dies Aristoteles vorsah.

Bei allen Unterschieden und Abweichungen, die wir herausgearbeitet haben, bleibt aber eine große Gemeinsamkeit festzuhalten, die sich wie ein roter Faden durch die Kommentare des Melanchthon zieht: Wenn auch dasjenige, was »man nämlich nicht nur in Unwissenheit, sondern auch aus Unwissenheit tut, entschuldbar ist«, so sind dagegen »jene Handlungen, die nicht aus Unwissenheit geschehen, aber in einer durch eine weder natürlich noch menschliche Leidenschaft begründete Unwissenheit« nicht entschuldbar.[51] Eine weder natürliche noch durch Leidenschaft begründete Unwissenheit ist ein Bildungs- oder Erziehungsdefizit. Melanchthon und Aristoteles betonen

48 Aritoteles: Nikomachische Ethik, 1132 b.
49 CR 16, 389.
50 CR 16, 389.
51 CR 16, 382.

gemeinsam den konstitutiven Wert sittlicher Erziehung mit dem Ziel, tugendhafte Handlungen, die der Entschuldigung nicht bedürfen, zu erreichen. Der humanistische Erziehungsauftrag, der für Melanchthon die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung zum sittlichen Leben ausmacht, wird von Aristoteles in gleicher Weise reklamiert. Gerade deshalb ist die Polis nicht nur das Medium der Beratung, sondern auch das Medium der Vermittlung entsprechender sittlicher Bildung.[52]

Wenden wir uns nun abschließend der Frage nach dem Humanismus des Melanchthonschen Eklektizismus zu. Es ist wohl klar, daß die Beantwortung dieser Frage nicht zu einer abgeschlossenen Vorstellung führt. Einerseits fällt ein durchaus behutsamer Umgang mit den Texten der Klassiker auf, der allerdings deutlich von bestimmten Interessen geleitet ist, was ein eklektizistisches Vorgehen keineswegs disqualifiziert, sondern – im Gegenteil – geradezu legitimiert. Der Eklektizist folgt dem Desiderat seiner Problemstellung eben nicht, indem er aus der Sicht eines Systems die Antwort entwickelt, sondern sucht nach unterschiedlichsten Beiträgen zur Problemlösung. Andererseits wird aber durchaus ersichtlich, daß Melanchthons Problemstellung keine radikale oder offene Frage beinhaltet, sondern von vornherein funktional auf eine sozusagen prädisponierte Lösungsstrategie ausgerichtet ist: Nicht diskutabel ist für ihn der Rechtfertigungsanspruch der im Evangelium vermittelten Offenbarung – gesucht werden lediglich Lücken, die sich im geschickten Umgang mit den Texten dahingehend eröffnen, daß hier die Botschaft des Evangeliums einsetzbar ist. Diese Lücken werden durchaus konstruiert, insbesondere, wenn bestimmte dogmatisch-platonische Positionen in Anschlag gebracht werden, um die Leistung konträrer Ansätze praktischen Philosophierens ihrer Motivation zu entheben, die eben in einer radikalen Kritik jener Dogmatik begründet war. Die Rezeption der Klassiker bei Melanchthon ist also in gewisser Hinsicht asymmetrisch: Seine Plato-Rezeption ist nicht eigentlich prüfend, sondern eher in affirmierender Absicht eingesetzt, um Positionen des Aristoteles und teilweise der Stoa zu relativieren, damit für die Offenbarungsargumentation ein Definitionsbereich entsteht. Wenn auch die Charakterisierung, daß hier in neuer Weise die Philosophie zur Magd der Theologie würde, überzogen erscheint, weil nicht die Philosophie per se den theologischen Ansprüchen untergeordnet wird, so ergibt sich doch eine gewisse Abhängigkeit nicht bezüglich der Interpretation von Inhalten, sondern bezüglich der Strategie des Vorgehens: Lücken werden nicht gesucht, sondern konstruiert; die Intention praktischen Philosophierens wird nicht etwa auf ihre Defizite hin ausgereizt, sondern es werden ihr Defizite unterschoben. Die Einsicht in die menschliche Schwäche hingegen rechtfertigt wohl, Melanchthon den Status eines Humanisten zuzubilligen, wenngleich er sich vielleicht nicht in das Bild desjenigen philosophischen Humanisten fügt, für den die Skepsis, das Idiota-Sein, die Melancholia, Francesco Petrarcas pietas, docta ignorantia und Ironie unverzichtbare Wesenszüge ausmachen. Insofern ist Melanchthon vielleicht trefflicher als theologischer Humanist denn als philosophischer zu bezeichnen – etwa vergleichbar mit Sören Kierkegaard, einem Humanisten, der aus seiner Diagnose menschlicher Schwäche und nicht hinreichender Selbst-Begründungs-

52 Die deutlichsten Bemerkungen Melanchthons hierzu finden sich in Philipp MELANCHTHON: Praefatio in officia Ciceronis, 1534. CR 3, 83-87.

fähigkeit den Weg oder den Sprung in die Hoffnung auf einen transzendenten Gnadenerweis rehabilitieren will. Ihm hierin zu folgen ist jedoch nicht ein Akt, der einer philosophischen Rechtfertigung fähig ist. Dies markiert die Grenze der Aristoteles-Rezeption bei Melanchthon. Ich hoffe nun und wünsche allerdings, daß Sie in meinen Äußerungen nicht einen weiteren – späten – Beitrag zur Tendenz sehen, die Peter Petersen so zusammenfaßt: »Leipzig wetteiferte damals an Rechtgläubigkeit ... auf dem Gebiete der aristotelischen Philosophie mit Wittenberg.«[53]

53 Petersen: AaO, 119.